

La place de l'État dans l'idéologie nationaliste hindoue.
Éléments pour l'étude de l'« invention de la tradition politique »

In: Revue française de science politique, 39e année, n°6, 1989. pp. 829-851.

Citer ce document / Cite this document :

Jaffrelot Christophe. La place de l'État dans l'idéologie nationaliste hindoue. Éléments pour l'étude de l'« invention de la tradition politique ». In: Revue française de science politique, 39e année, n°6, 1989. pp. 829-851.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1989_num_39_6_394450

Résumé

L'assimilation courante du nationalisme hindou à un mouvement fasciste, pertinente pour la Hindu Mahasabha, le principal parti hindou d'avant l'indépendance, l'est beaucoup moins dans le cas du RSS qui valorise davantage la « nation-société » que l'Etat et répond plus aux critères d'une « secte politique » qu'à ceux d'un parti-Etat. Ces deux concepts, tout comme celui d'un Etat décentralisé que le RSS tente de concilier avec son souci de l'unité nationale, sont toutefois les produits d'une « invention de la tradition », au sens de R. Kothari. Ce processus semble interdire toute analyse de la vision nationaliste hindoue de l'Etat au moyen de catégories indigènes traditionnelles, sauf lorsqu'il reproduit un jeu de relations structurelles, entre religion et politique par exemple : ainsi, l'intérêt des nationalistes hindous pour l'Etat, lors de leur participation au gouvernement en 1977-1979, ne s'est affirmé que lorsqu'il s'est agi de politique religieuse, conformément au modèle des royaumes anciens où le pouvoir temporel était soumis à l'autorité spirituelle.

Abstract

The place of the state in hindu nationalist ideology

The common assimilation of Hindu nationalism and fascism, while relevant for Hindu Mahasabha, is much less valid in the case of the RSS which values the "nation-society " more than the State and corresponds more to the criteria of a "political sect " than to those of a State party. The two concepts, and that of a decentralized State that the RSS tries to reconcile with its emphasis on national unity, are nevertheless products of " the invention of tradition " (R. Kothari). The process seems to forbid any analysis of the Hindu nationalist vision of the State by means of traditional indigenous categories, except when it reproduces a set of structural relations, as between religion and politics. Thus, the interest of the Hindu nationalists in the State, when they participated to the government in 1977-1979, asserted itself only in the field of religious policy, in accordance with the pattern of the ancient kingdoms where temporal power was subjected to spiritual authority.

LA PLACE DE L'ETAT DANS L'IDÉOLOGIE NATIONALISTE HINDOUE

*Eléments pour l'étude
de l'« invention de la tradition politique »*

CHRISTOPHE JAFFRELOT

NOUS voudrions ici évaluer la capacité relative de catégories politiques occidentales et indiennes à rendre compte du nationalisme hindou en prenant la place que cette idéologie réserve à l'Etat comme critère d'appréciation. La désignation du nationalisme hindou comme un mouvement « fasciste » ou « religieux d'extrême droite » — termes génériques empruntés au vocabulaire occidental et volontiers utilisés sur la scène politique indienne — implique une valorisation de l'Etat et une aspiration à la théocratie dont la formulation est ambivalente dans l'idéologie nationaliste hindoue. Cette spécificité est donc susceptible d'enrichir la comparaison des « groupes nationalistes », mais aussi des cultures politiques pour autant qu'elle renvoie à des catégories politiques hindoues. Celles-ci n'y apparaissent toutefois que sous une forme réinterprétée dans la mesure où le nationalisme hindou repose pour l'essentiel sur une « invention de la tradition » au sens de Rajni Kothari¹ : ce processus se définit comme un effort pour légitimer l'institutionnalisation de pratiques et d'idées importées d'Occident en les présentant comme analogues à des éléments de la tradition indigène ou virtuellement contenues en elle². Depuis l'époque coloniale, l'Inde a été le lieu d'apparition de toute une série d'« inventions » de cet ordre, dont il s'agit ici d'apprécier la portée politique en examinant la vision nationaliste hindoue de l'Etat.

1. On traduit ainsi son expression *building of tradition* (cf. Kothari (R.), « Tradition and modernity revisited », *Government and Opposition*, été 1968, p. 273-293).

2. *Ibid.*, p. 289 et Kothari (R.), *Politics in India*, New Delhi, Orient Longman, 1970, p. 96-97 et 274-275.

LA DÉVALORISATION DE L'ÉTAT PAR LES NATIONALISTES HINDOUS

UNE SOURCE DE CONFUSION :
LA DIFFÉRENCE ENTRE LA HINDU MAHASABHA
ET LE RASHTRIYA SWAYAMSEVAK SANGH

La caractérisation du mouvement nationaliste hindou comme « la version indienne du fascisme »¹, selon le mot de J. Nehru, remonte aux dernières décennies de la période coloniale. Elle se nourrit de la conviction, encore aujourd'hui exposée par des auteurs indiens marxisants comme Bipan Chandra, que ce mouvement a pris modèle sur les partis fascistes et nazis européens de l'entre-deux-guerres². Cette analyse est pertinente dans le cas du principal parti politique nationaliste hindou des années 1930-1940 : la Hindu Mahasabha (la Grande Association hindoue) qui, d'abord constituée de façon informelle au sein du Congrès national indien pour défendre les intérêts hindous contre les violences et les demandes politiques musulmanes, s'érigea en parti antigandhien dans les années 1930, sous l'impulsion, notamment, de V.D. Savarkar, un ancien terroriste du Maharashtra (province de Bombay), qui fut son président de 1937 à 1942. Celui-ci, influencé depuis ses études en Angleterre par les doctrines nationalistes européennes, dota le parti d'une idéologie de l'« hindouité » (*hindutva*) selon laquelle l'hindou ne se définit pas par sa religion mais par sa race, la culture hindoue (dont la religion ne constitue d'ailleurs qu'un élément) n'étant que la traduction, l'émanation du « lien de sang » aryen³. Suivant la logique des fascismes européens dont Savarkar s'inspire ouvertement⁴, les hindous ont vocation à contrôler le pouvoir d'Etat notamment pour « se protéger » de l'antinationalisme des musulmans séparatistes et, à plus long terme, développer par la planification économique un complexe militaro-industriel à des fins expansionnistes⁵. Dans cette perspective, la Hindu Mahasabha prônera au moment de l'indépendance la formation d'un Hindu raj, le terme sanskrit *raj* étant la traduction la plus proche du concept occidental d'Etat. De là ses demandes à connotations théocratiques et « totalitaires » pour que l'Etat s'assure « la coopération la plus complète des chefs dharmiques et spirituels de la nation afin d'éveiller le sens moral des masses et de renforcer leur caractère »⁶. Mais dès la

1. Cité dans « The fascist danger », *Link*, 24 mai 1970, p. 15.

2. Chandra (B.), *Communalism in modern India*, New Delhi, Vani Educational Books, 1984, p. 331 et 338.

3. Savarkar (V.D.), *Hindutva. Who is a Hindu ?*, Bombay, S.S. Savarkar and P. Bhawe, 1969, p. 84.

4. Les références aux réalisations de Hitler et Mussolini sont nombreuses dans les organes de la Hindu Mahasabha (cf. « A great dictator. Signor Mussolini at work », *Hindu Outlook*, 30 novembre 1938, p. 7). J. Nehru sera le plus véhément des congressistes à dénoncer cette convergence idéologique (Savarkar papers, Reel n° 3, File n° 1, Lettre de G. Rai à Savarkar, 15 avril 1939, Nehru Memorial Library, New Delhi, microfilms).

5. *Indian Annual Register* (Calcutta), vol. 2, 1939, p. 391.

6. Akhil Bharat Hindu Mahasabha, *Mahasabha and its ideals*, Calcutta, Bharat Publications, 1950, p. 25.

fin des années 1950, le déclin électoral de la Hindu Mahasabha en a fait un parti résiduel par comparaison au Bharatiya Jana Sangh (Association du peuple indien, BJS), nouveau héraut du nationalisme hindou.

Or la conception de l'Etat promue par ce parti conduit à relativiser l'interprétation du nationalisme hindou en termes de « fascisme », à laquelle tout un courant du Congrès et de la gauche indienne reste attaché, occultant ainsi la spécificité culturelle de cette « extrême-droite ». Le BJS a été fondé en 1951 comme l'agent politique d'un mouvement bien plus ancien, le Rashtriya Swayamsevak Sangh (Association des volontaires de la nation, RSS) qui, hormis ce parti, contrôle aussi des syndicats (ouvriers et étudiants) et des associations à vocation religieuse. Ce groupement nationaliste hindou fondé en 1925 par Hedgewar, un brahmane de Nagpur (Maharashtra), est celui qui suscite encore aujourd'hui le plus volontiers le qualificatif de fasciste dans la mesure où il se présente sous la forme d'un groupe para-militaire : l'activité principale de ses membres — environ un million et demi aujourd'hui — consiste en des séances quotidiennes d'entraînement physique et de formation idéologique destinées à « armer » la jeunesse hindoue contre les autres communautés ainsi qu'à forger la « nation hindoue ». Le RSS attira d'ailleurs l'attention des Britanniques par son rôle dans les émeutes entre hindous et musulmans¹ lors desquelles il continue de remplir sa mission de « promoteur et défenseur » de la nation hindoue. Cette vocation a longtemps exclu l'Etat, et la conquête du pouvoir politique en général, des préoccupations du RSS : alors qu'il avait pris naissance dans la mouvance de la Hindu Mahasabha, il s'en sépara en 1939-1940 par désintérêt pour le jeu politique dans lequel le parti de Savarkar s'investissait d'autant plus que les réformes britanniques conféraient un réel pouvoir aux instances électives². Cette indifférence envers la sphère du pouvoir d'Etat se trouva remise en cause en 1948 lorsque le RSS fut interdit — comme la Hindu Mahasabha — pour implication dans le meurtre de Gandhi : celui-ci avait en effet été assassiné par N. Godse, un *swayamsevak* (volontaire), traumatisé comme tant d'autres par la « vivisection de la Mère-Inde ». Le RSS prenant conscience de la situation de vulnérabilité dans laquelle le plaçait son extériorité au jeu politique conclut une alliance avec S.P. Mokherjee, un ancien chef de la Hindu Mahasabha, pour former le BJS³.

Mais, de façon significative, le RSS s'opposa à la valorisation de l'Etat qu'incorporaient les premiers programmes politiques du BJS rédigés par l'équipe de Mookerjee ; ceux-ci prévoyaient, par exemple, de rendre obligatoire l'enseignement des grands textes hindous ou de faire,

1. « Note on the volunteer movement in India prepared by the Intelligence Bureau — 1940 », L/P & J/Coll. 117 ; C-81, India Office Library and Records (Londres).

2. Andersen (W.), « The Rashtriya Swayamsevak Sangh », 1, « Early concerns », *Economic and Political Weekly*, 11 mars 1972.

3. Graham (B.D.), « Syama Prasad Mookerjee and the communalist alternative », dans Low (D.A.) ed., *Sounding in modern South Asian history*, Berkeley, University of California Press, 1968, p. 346. Sur la naissance et l'histoire de ce parti, du même auteur, *Hindu nationalism and Indian politics. The origins and development of the Bharatiya Jana Sangh* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990) est appelé à faire autorité.

des célébrations hindoues, des fêtes nationales¹. Les « politiciens » du groupe de Mookerjee furent peu à peu remplacés par de purs *swayam-sevaks* jusqu'en 1973 lorsque B. Madhok (le bras droit de Mookerjee jusqu'à sa mort en 1953) fut acculé à démissionner². Le conflit provenait en partie du fait que la priorité du RSS était moins l'établissement d'un Hindu raj que la formation d'une Hindu rashtra (nation).

Cette politique avait pour maître d'œuvre le successeur d'Hedgewar à la tête du RSS, Golwalkar, qui domina le mouvement de 1940 à sa mort en 1973 et qui avait déjà précipité la rupture avec la Hindu Mahasabha en 1939-1940 suivant la même logique, ainsi qu'il s'en expliquait dans un livre-manifeste paru à cette époque : « Nous sommes pour la régénération nationale et non pour cet assemblage fortuit (*haphazard bundle*) de droits politiques — l'Etat »³. L'émergence d'un intérêt pour l'Etat est ici explicitement subordonnée à l'achèvement préalable de la nation hindoue. Le rapport entre les deux concepts (Etat et nation) va toutefois se trouver codifié par un autre leader du RSS, D. Upadhyaya, un idéologue dont la pensée politique domina le complexe RSS-BJS dès la fin des années 1950 et demeure au fondement du discours nationaliste hindou.

LE PRIMAT DE LA NATION-SOCIÉTÉ SUR L'ÉTAT

Pour Upadhyaya, l'Etat est un artifice auquel il est fait recours pour réguler la vie mondaine. Son interprétation ne s'explique qu'à la lumière d'un des mythes d'origine de la royauté indienne consigné dans des écrits anciens dont il s'inspire explicitement. L'élection d'un roi par les hommes est en effet présentée dans un texte tel que le *Mahabharata* comme la solution pragmatique au chaos qui menace le monde après la première des quatre phases de dégénérescence que comporte le « temps hindou » : il s'agit, suivant le mot de L. Dumont, d'une « royauté de convention »⁴. Son caractère « moderne-rationnel », (dont témoigne cet embryon de division des tâches qu'est l'attribution des activités politico-guerrières à la catégorie des Kshatriya), traduit, selon cet auteur, l'influence de l'individualisme bouddhique : introduisant la notion d'individu à travers celle du renonçant, le bouddhisme aurait par là même favorisé l'éclosion d'une idée de contrat. C'est précisément cet apport que réproouve Upadhyaya conformément à l'anti-individualisme des nationalistes hindous :

1. Madhok (B.), *RSS and politics*, New Delhi, Hindu World Publications, 1986, p. 51. On retrouve la même apologie de « l'Etat hindou » dans les premiers numéros d'*Organiser*, l'organe officiel du RSS-BJS, notamment sous la plume de Mookerjee (cf. *Organiser* du 3 juillet 1947, p. 3).

2. S'étant rapproché un temps de la Hindu Mahasabha, Madhok reste de façon révélatrice le plus ardent partisan d'un Etat hindou. Cf. Madhok (B.), *Rationale of Hindu State*, Delhi, Indian Book Gallery, 1982, p. 49.

3. Golwalkar (M.S.), *We or our nationhood defined*, Bombay, Bharat Prakashan, 1947, p. 7.

4. Dumont (L.), « La conception de la royauté dans l'Inde ancienne ». Appendice C à *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard, 1966, p. 362.

« Ainsi, l'Etat advint à l'existence sous la forme d'un contrat, commente-t-il. Cette théorie du contrat peut être appliquée à l'Etat, mais pas à la nation. En Occident, ce fut exactement le contraire. La société comme nation ... était le fruit d'un contrat, mais le roi revendiquait un droit divin et se proclamait le seul représentant de Dieu ... Dans notre pays, le roi peut être repéré dès l'Antiquité mais la société comme nation est considérée comme originaire (*self-born*). L'Etat n'est qu'une institution »¹.

Alors que les philosophes européens (Hegel, mais aussi Hobbes et Rousseau), qui ont fourni des configurations théoriques réutilisées par les fascismes, envisageaient volontiers une assimilation de la société à l'Etat², ici, c'est l'assimilation de la société à la nation qui est privilégiée. Ce primat de la « société comme nation » est la clé de l'idéologie du RSS-BJS. Ce concept résulte d'une interprétation organiciste du système des castes propice à l'assimilation du concept occidental de nation.

Les descriptions du système des castes figurant dans les textes anciens se prêtent à une lecture organiciste : le *Rig-Veda* n'énonce-t-il pas dans un autre mythe de fondation que les *varnas* (les quatre ordres originels)³ sont nés du démembrement sacrificiel de l'homme cosmique ?

« Sa bouche devint le Brahmane
Le Guerrier fut le produit de ses bras
Ses cuisses furent l'Artisan
De ses pieds naquit le Serviteur »⁴.

En fait, cette quadripartition de la société « originelle » n'est en rien un gage d'harmonie : le conflit semble au contraire être inhérent au système des castes dans la mesure où la reconnaissance du statut auquel prétend chaque caste est l'enjeu de luttes incessantes (ce qui n'est naturellement pas contradictoire avec la caractérisation de cette société comme holiste). L'articulation complémentaire des *varnas* ne représente en outre qu'une organisation sociale idéale figurant dans des textes brahmaniques par essence normatifs. Mais les premiers orientalistes européens y ont vu dès la fin du 18^e siècle une construction parfaite, révélatrice d'un âge d'or d'où étaient absentes les « perversions » de l'Inde moderne qu'en bons humanistes ils ne pouvaient tolérer⁵. Or au

1. Upadhyaya (D.), *Integral humanism*, New Delhi, Bharatiya Jana Sangh Publication, 1965, p. 41.

2. Dumont (L.), *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 111.

3. Les *varnas* sont les quatre états — Brahmanes (prêtres), Kshatriyas (guerriers), Vaishyas (marchands) et Shudras (serviteurs) — qui auraient composé la société hindoue des origines. Des mariages inter-*varnas* auraient procédé, selon une rationalisation qu'on lit dans la tradition brahmanique, les castes proprement dites (*jatis*). Celles-ci se définissent par l'hérédité du statut, l'endogamie et des interdits, notamment liés à la commensalité, dans la mesure où leur hiérarchie reproduit une gradation de pureté rituelle comme dans le cas des *varnas* dont l'agencement, plus souple, répond tout de même davantage à une logique « socio-professionnelle ».

4. Renou (L.), *Hymnes spéculatifs du Veda*, traduction, Paris, Gallimard-Unesco, 1956, p. 99 (*Rig-Veda*, chant X, strophe 90).

5. Cohn (B.), « Notes on the history of the study of Indian society and culture », dans Singer (M.), Cohn (B.) eds, *Structure and change in Indian society*, Chicago, Chicago University Press, 1968, p. 3-29 ; Kopf (D.), *British orientalism and the Bengal renaissance*, Calcutta, K.L. Mukhopadhyaya, 1969, p. 41. Cette erreur d'appréciation des orientalistes anglais tenait aussi à leur conviction que la réalité sociale pouvait se déduire des textes (Said (E.), *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 1978, p. 93-96).

premier rang de celles-ci figurait le caractère héréditaire des hiérarchies de castes : à l'époque védique, celles-ci auraient donc, selon eux, correspondu à une distribution rationnelle des fonctions sociales fondée sur les mérites de chacun. Cette conception fut récupérée par le mouvement nationaliste indien dans son entreprise de reconquête d'une fierté nationale à la suite des mouvements « revivalistes » hindous. Dayananda (1824-1883), le fondateur de l'un d'eux, l'Arya Samaj, qui avait pour ambition de régénérer l'Inde par un « retour aux *Vedas* », aspirait ainsi à une répartition des jeunes Indiens dans les quatre *varnas* « selon leurs qualités, leurs mérites et leurs caractères », pour que « les quatre classes (*varnas*) puissent travailler ensemble, harmonieusement et d'un seul cœur, au bien public et au règne de la justice »¹. Cette invention d'une tradition d'organicisme social répond bien aux critères de R. Kothari dans la mesure où les « revivalistes » hindous légitiment ici l'importation des notions occidentales d'égalité entre individus et de nation, qui sont perçues à la fois comme prestigieuses (ne sont-elles pas l'apanage du colonisateur face auquel les Indiens cherchent à reconquérir l'estime d'eux-mêmes ?) et efficaces pour régénérer l'Inde et en particulier la société hindoue.

Cette « invention » permettait en effet de retrouver dans l'hindouisme le moyen de renforcer une communauté hindoue à leurs yeux moins solidaire que celle des musulmans. Ceux-ci se montrèrent de fait mieux soudés lors des premières émeutes hindou-musulmanes d'inspiration politique déclenchées dans le cadre de la mobilisation contre l'abolition du Califat en 1921-1924. La restauration du système des *varnas* par résorption de *jatis* fossoyeurs de l'« unité nationale » devint ainsi une des priorités du mouvement Hindu Sangathan (Union hindoue) à partir des années 1920. Cet objectif alimenta un discours holiste sur la société hindoue :

« La chose première est cet organisme, écrit Bhai Parmanand, un “ dissident ” de la Hindu Mahasabha ; l'individu occupe seulement une position secondaire. Chaque individu a deux devoirs distincts : se préserver lui-même et préserver la société et la renforcer. Ils sont appelés respectivement les devoirs privés ou ordinaires et les devoirs sociaux ou devoirs de *varnashrama*² ... Mais si une personne ne fait pas un plein usage de sa valeur et de ses talents suivant son *varnashrama dharma*, cela ne sert à rien »³.

Symétriquement à cet organicisme qu'ils veulent védique, les nationalistes hindous considèrent l'essor du bouddhisme comme une étape décisive du déclin de la société indienne qui aurait été privée de ses défenses face aux invasions successives par le développement d'un individualisme contemplatif.

1. Dayanand Saraswati, *Satyarth Prakash*, Paris, Maisonneuve, 1940, p. 127 et p. 145.

2. Le *varnashrama dharma* désigne la vocation de chacun en fonction de sa caste (*varna*) et de l'étape de la vie à laquelle il se trouve (*ashrama*).

3. Bhai Parmanand, *Hindu Sangathan*, Lahore, Central Hindu Yuvak Sabha, 1936, p. 125.

Leur conception de la société comme formant un Tout transcendant apparaît comme une prédisposition à assimiler le concept de nation qui se singularise par le même accent sur l'unité. L'idée de nation avait elle-même favorisé l'émergence de la notion de société organiciste indienne dans la mesure où elle avait été apprise au même moment à l'école de l'Occident mais elle avait été finalement appropriée sous couvert d'une « redécouverte » de la nation aryenne : l'Inde avait toujours constitué une nation, la preuve en était que la société védique formait déjà un tout organique. Le mariage de ces deux catégories, Nation et Société, selon ce processus d'« invention d'une tradition », explique que les nationalistes hindous en soient arrivés à concevoir la nation comme immanente à la société, ainsi qu'en témoignent les *Principles and policies* du BJS rédigés en 1965 sous l'inspiration d'Upadhyaya : « La Société n'est pas seulement un conglomerat d'individus. C'est une entité vivante par elle-même. Une société qui a une dévotion filiale pour sa propre terre et un génie caractéristique propre constitue une nation »¹.

Dans la pratique, cette option se traduit par un effort de recrutement et de formation de la jeunesse hindoue aux idées de solidarité nationale : l'intouchabilité semble abolie dans les *shakhas* (branches locales) et les camps d'entraînement du RSS, de même que les interdits castuels de « commensalité ». L'ambition du mouvement est de se constituer en « contre-société » en absorbant puis réformant la société hindoue qui s'ignore comme nation à cause des clivages de castes. Le détour par l'Etat dont les fascismes européens avaient fait un instrument privilégié de cette « régénération nationale » est ici négligé parce qu'il serait impuissant à rétablir l'harmonie organiciste de la société hindoue. On peut en déduire l'hypothèse que l'Etat, institution contemporaine (voire homologue) de l'individu, ne serait pertinent pour servir la renaissance nationale que dans le cadre d'une société individualiste ; dans ce contexte, il peut devenir l'instrument de cette « contrainte radicale » décrite par L. Dumont² et dont l'Etat fasciste est une modalité :

« Le totalitarisme n'est pas un holisme ... Il représente tout autre chose que la conception traditionnelle, naïve, de la société comme un tout. Il reste que par la contrainte radicale qu'il exerce sur les sujets, le totalitarisme apparaît dirigé contre l'individualisme au sens courant du terme. De sorte que l'analyse bute sur une contradiction. Pour la lever, il faut se souvenir que le totalitarisme est intérieur au monde moderne, à l'idéologie moderne. L'hypothèse sera que le totalitarisme résulte de la tentation, dans une société où l'individualisme est profondément enraciné, et prédominant, de le subordonner à la primauté de la société comme totalité »³.

L'hypothèse symétrique, que l'on formulera ici, est que, dans le cadre d'une société holiste comme la société indienne des castes, un mouvement

1. « Principles and policies, 1965 », *BJS Party documents 1951-1972*, New Delhi, Bharatiya Jana Sangh Publication, vol. 1, 1973, p. 6-7.

2. Pour illustrer sa démarche théorique que l'on rapporte ici, on peut se reporter à son étude du cas nazi où il présente l'Etat comme un « moyen au service de la race », qui se substitue à la société dans le schéma nazi (*Essais sur l'individualisme*, op. cit., p. 149, 160 et 163).

3. Dumont (L.), *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1977, p. 21-22.

nationaliste se réclamant d'une tradition où les éléments individualistes (propres à l'institution du renoncement en l'occurrence) sont marginaux — car le renonçant est un individu-hors-du-monde — tendra à opter pour une régénération nationale par le travail sur la société plutôt que par l'action de l'Etat.

UNE VARIANTE DE LA SECTE PLUTÔT QUE DU « PARTI-ÉTAT » ?

Ce raisonnement permet de dissocier les « partis-nation » (du type RSS-BJS) des sociétés holistes des « partis-Etat » fascistes des sociétés individualistes, et donc d'affiner l'argumentation des auteurs qui voient dans le RSS un mouvement totalitaire parce que, selon son idéologie, « l'individu doit se fondre dans la totalité de la nation »¹. Si cet embryon de typologie permet de relativiser la pertinence de certaines catégories du vocabulaire politique occidental pour décrire le RSS, il importe de chercher dans le « stock » indigène les outils propres à en élucider la nature. Cette étape supplémentaire est d'autant plus nécessaire pour réfuter l'adéquation du « modèle fasciste » que l'on peut se demander dans quelle mesure ce « parti-nation » ne pourrait pas, s'il parvenait à ses fins (l'absorption de la société), favoriser la formation d'un régime politique autoritaire que semble annoncer son organisation propre : le chef suprême, le Sarsanghchalak, nommé à vie, ne désigne-t-il pas son successeur ainsi que les principaux responsables, tant du RSS que du BJS ?

Une institution propre à la société indienne — la secte — peut nourrir ici une nouvelle hypothèse explicative, cette fois, de la structure du RSS². La secte se définit par contraste avec le brahmanisme du monde des castes : il s'agit d'un ordre de renonçants qui regroupe, théoriquement sans distinction de castes, les hommes qui choisissent d'adhérer à une doctrine en général strictement monothéiste³. Cette institution présente bien des traits communs avec un mouvement comme le RSS : ses *ashrams* constituent aussi à leur façon des contre-sociétés où l'égalité de tous devant Dieu est reconnue, c'est là l'indice d'une primauté de la doctrine sur le statut social, qui est aussi au principe du réformisme social du RSS ; le renoncement au monde (ascèse et notamment célibat, auquel se conforment les *swyamsevaks* les plus zélés à la suite d'Hedgewar, sont recommandés au RSS) constitue un second point

1. Deva (S.), « Background of a controversy », *Seminar*, 245, janvier 1980, p. 28.

2. Dans son ouvrage pionnier, J. Curran se réfère à une autre institution modèle de la société hindoue, la famille, prisée par le RSS pour ses principes d'« unité et de responsabilité commune » qui sont de fait indispensables à la formation de la « contre-société » dont l'auteur rappelle l'objectif : « Hedgewar et ses amis espéraient que des millions d'hindous de tous les secteurs de la société finiraient par être attirés dans cette organisation, liés par l'esprit de camaraderie et un intense désir de servir » (*Militant Hinduism in Indian politics*, New York, Institute of Pacific Affairs, 1951, p. 11, ronéo.). L'ampleur même de ce projet et sa dimension idéologique conduisent toutefois à préférer la piste du modèle de la secte.

3. Dumont (L.), « Le renoncement dans les religions de l'Inde », dans *Homo hierarchicus*, *op. cit.*, p. 348-349.

commun qui traduit une discipline spirituelle dans un cas et une disponibilité pour la nation dans l'autre. Ce dualisme se retrouve d'ailleurs au regard de l'autorité et du rite : le Sarsanghchalak partage en effet avec le gourou fondateur de secte le fait de renvoyer à un principe supérieur dont la transcendance et le rituel, simplement, sont d'ordre national et non spirituel : Hedgewar introduisit ainsi le culte du drapeau hindou auquel s'adressent encore les saluts cérémoniels et les dons¹ (lui-même vivait dans l'ombre pour éviter des manifestations d'allégeance personnelle qui furent un des traits des fascismes européens)². Golwalkar insiste sur ce même aspect rituel pour définir le RSS comme une secte :

« Même dans nos différentes sectes, chaque individu a un emblème distinct, en relation avec sa secte particulière. Il s'habille et se pare d'une manière particulière, récite un *mantra* (formule rituelle que répète l'initié à une secte) particulier et suit un code de discipline particulier ... Nous aussi avons façonné une technique, un emblème, un *mantra* et un code de discipline en liaison avec notre idéal d'une vie nationale unifiée et disciplinée »³.

La contradiction est ici patente entre la volonté d'uniformiser la nation hindoue et l'effort pour présenter le RSS comme une des multiples sectes de l'Inde. Ce genre d'aporie, comme on le verra, est inhérent au processus d'« invention de la tradition », car c'est toujours ce mécanisme qui est à l'œuvre ici : en adoptant des traits spécifiques à la secte, les fondateurs du RSS ont cherché à « traditionaliser » la modernité de leur mouvement, nationaliste par essence. Cela signifie-t-il que la systématisation de telles « inventions de la tradition » reporte sans cesse la découverte d'un principe d'« explication indigène » et qu'en l'occurrence le « modèle de la secte » perd toute valeur explicative ? Non, car au-delà de la tactique rhétorique la forme sectaire que revêt le RSS renvoie aux structures de la société indienne : à la différence des autres institutions sociales indiennes qui sont par nature conservatrices (les castes, l'Etat ont vocation à perpétuer et préserver le système existant), la secte possède un monopole de l'innovation (et de la fermeté) doctrinale ainsi que de la réforme sociale. C'est pourquoi elle semble être la matrice de nombreux mouvements idéologiques et sociaux en Inde et, à ce titre, un modèle indigène utile pour notre objet.

La pertinence de ce modèle est en effet étayée par le rôle historique de deux sortes de mouvements dont le RSS est l'héritier et dont il fait la synthèse : d'une part, les groupes terroristes antibritanniques du début du siècle qui, au Maharashtra comme au Bengale, s'inspirant des ordres

1. Deshpande (B.V.), Ramaswamy (S.R.), *Dr Hedgewar. The epoch maker*, Bangalore, Sahitya Sindhu, 1981, p. 105. Le rite du don annuel à l'organisation sous le drapeau est appelé *guru dakshina* (don au gourou) du nom de l'offrande faite au brahmane, suivant les textes, en rétribution d'un service (enseignement, réalisation d'un sacrifice...).

2. On lit à cet égard, dans un ouvrage appelé à servir de référence sur le sujet : « Tandis que la doctrine fasciste fait procéder tout pouvoir du chef politique, le système de croyances du RSS manifeste une défiance marquée envers le leadership politique. En fait, il y a un espoir millénariste dans la littérature du RSS que le pouvoir politique disparaîtra lorsque le *dharma* deviendra la norme de comportement admise » (Andersen (W.), Damle (S.), *Brotherhood in saffron*, New Delhi, Vistaar Publication, 1987, p. 83).

3. Golwalkar (M.S.), *Bunch of thoughts*, Bangalore, Vikrama Prakashan, 1966, p. 335.

de renonçants guerriers adorateurs de la déesse de la destruction, Kali¹, reproduisaient la structure des sectes guerrières : Hedgewar qui, comme Savarkar, a fait ses premières armes auprès de ces sociétés secrètes révolutionnaires, s'en est visiblement inspiré pour organiser le RSS ; d'autre part, les associations de réforme socio-religieuse de type « revivaliste », comme l'Arya Samaj qui s'est depuis intégré au paysage religieux indien sous la forme d'une secte officialisée par les recensements, articulaient au tournant du siècle un message nationaliste hindou sur une pratique sectaire : le retour à la pure religion des *Vedas* devait conduire à l'abolition de l'hérédité des castes, du culte des idoles et du polythéisme. Cet effort de réformisme, politique autant que socio-religieux, se propagea d'ailleurs grâce à l'activité de « missionnaires » itinérants dont le RSS reprit le principe. L'Inde actuelle comporte un nombre croissant de ces associations « revivalistes » : hormis la branche spécifiquement « religieuse » du RSS (la Vishva Hindu Parishad), il faut citer la Virat Hindu Samaj, fondée en 1982 par le Dr Karan Singh (ex-maharajah du Cachemire et ancien ministre d'Indira Gandhi, qui se définit comme un *social worker*) en réaction aux conversions d'intouchables à l'islam dans le Sud de l'Inde². La secte semble bien servir ici de référence même si la dimension prosélyte de l'institution est quelque peu exacerbée : ces mouvements ne se contentent pas de s'ériger en contre-société, ils ont la mission de changer la société.

Ces développements nous ramènent à l'Etat, car tout semble se passer comme si l'action efficace et légitime devait se dérouler pour tous les « traditionalistes » hindous au cœur de la société selon le modèle réinterprété de la secte et non par le canal de l'Etat, considéré comme inadapté à la réforme morale et sociale qu'ils ambitionnent. Dans une certaine mesure, tel fut aussi l'enseignement de Gandhi qui privilégiait (dans le discours sinon dans l'action) la réforme socio-religieuse à la lutte pour l'indépendance politique parce que celle-ci n'aurait rien été sans un « changement des cœurs »³. Il fonda lui-même bien des *ashrams*, à la manière du gourou-renonçant qu'il voulait être, pour y édifier aussi une « contre-société » débarrassée de l'intouchabilité et des clivages de castes, la quadripartition des *varnas* demeurant le modèle.

Si la pertinence du modèle de la secte pour éclairer la nature du RSS demande sans doute encore à être étayée du point de vue de l'anthropologie, la dévalorisation de l'Etat dans l'idéologie de ce mouvement le place du moins en marge de la catégorie des partis fascistes⁴. Les

1. Le roman de B.C. Chatterjee, traduit clairement cette inspiration : *Le Monastère de la félicité*, Paris, Publications orientalistes de France, 1985.

2. *Memorandum of association*, New Delhi, Virat Hindu Samaj, 1982.

3. Bose (N.K.), *Selections from Gandhi*, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1948, p. 125.

4. Dans *India as a secular state*, D.E. Smith concluait de même : « Le fascisme est associé à la notion de culte de l'Etat comme réalité englobante dans laquelle l'individu se perd lui-même et découvre, ce faisant, le Sens suprême. Cette conception n'a pas de contrepartie dans l'idéologie du RSS ; en fait le *Sangh* rejette explicitement l'idée que ses objectifs pourraient être réalisés à travers le pouvoir d'Etat. Son but est la régénération de la société hindoue, qui doit se faire de l'intérieur » (Princeton, Princeton University

circonstances historiques ont toutefois conduit, comme on l'a vu, le RSS à se doter d'un « agent en politique », le BJS. Ce parti, par vocation, a attiré des nationalistes hindous intéressés par le pouvoir d'Etat et a amené le RSS à établir un programme dans cette perspective.

L'ÉTAT DANS LE PROGRAMME ET LA PRATIQUE POLITIQUES DES NATIONALISTES HINDOUS

L'INVENTION D'UNE TRADITION : LE NON-ÉTAT INDIEN

Le primat de la société-nation sur l'Etat dans l'idéologie nationaliste hindoue aurait pu aussi être expliqué par le fait que « le cadre unitaire de la société indienne a toujours été traditionnellement apolitique »¹. Les périodes d'instabilité et de fragmentation politiques dominant en effet l'histoire indienne avant la pénétration musulmane, les Empires Maurya et Gupta constituant aux 4^e-2^e siècles avant Jésus-Christ et 4^e-5^e siècles les principales exceptions à cette fluidité des structures politiques, même s'ils ne peuvent prétendre au statut d'Etats unitaires². Or cette fluidité contraste avec la permanence de l'organisation sociale et sa diffusion à travers tout le sous-continent sous la forme du système des castes. Le social semble donc suppléer ici le politique pour fournir à l'Inde un principe de cohésion.

Ce type d'interprétation, fort répandu, néglige toutefois deux phénomènes : d'une part, la fragmentation politique n'a jamais atteint des proportions telles que l'institution des royaumes, qui apparaissent comme l'unité de base de la politique indienne à l'époque antique et médiévale³, ait pu être remise en cause ; or, à l'échelle du royaume,

« si l'Etat ... n'est effectivement pas au principe de la cohérence sociale, il participe de ce qui la constitue : la caste (royale en l'occurrence) et, donc, la parenté ; son organisation en "réseaux" n'est pas définissable en termes de "faiblesse" d'un centre par rapport à une "périphérie". Si l'Etat n'englobe pas, telle une sphère, l'ensemble de la société, il semble bien se répandre à travers l'infinité de canaux particuliers qui en constituent le réseau »⁴.

D'autre part, si l'Inde n'a connu que des Empires peu centralisés, ceux-ci étaient sous-tendus par une théorie de l'Etat dont l'exégèse

Press, 1963, p. 468). Dans sa comparaison terme à terme des éléments constitutifs du nationalisme hindou et du nazisme, K.K. Gandhadaran est d'ailleurs amené à inscrire le concept de « nation hindoue » en regard de *Volkstaat* (*Sociology of revivalism*, New Delhi, Kalamkar Prakashan, 1970, p. 203).

1. Roy (R.), « Hindouisme et modernité », *Esprit*, 107, 1985, p. 32 (hors série, II).

2. Fussman (G.), « Pouvoir central et régions dans l'Inde ancienne : le problème de l'empire Maurya », *Annales. Economies. Sociétés. Civilisations*, juillet-août 1982, p. 641.

3. G. Fussman, soulignant l'importance de « la théorie de la royauté » dans l'Inde ancienne, par contraste avec l'absence d'une théorie de l'Empire, décrit celui-ci comme « un emboîtement de royautes » (« Le concept de l'Empire dans l'Inde ancienne », dans Duverger (M.) dir., *Le concept d'Empire*, Paris, PUF, 1980, p. 389).

4. Pouchepadass (J.), Stern (H.), article à paraître dans *Purushartha*, 13, 1990.

pouvait favoriser l'« invention d'une tradition » de l'Etat fort : l'*Arthashastra*, un « traité du politique et de l'économique » (le terme *artha* désigne ces deux domaines de façon indissociée) est le principal texte, attribué au Premier ministre du fondateur de l'Empire Maurya, qui nous soit parvenu pour témoigner de la place que l'Inde ancienne reconnaissait à l'Etat dans le contrôle de la société (par la police et les réseaux d'espions), la gestion de l'économie (les travaux d'irrigation et les mines) et des problèmes sociaux (orphelinats...) ¹.

Au demeurant, les nationalistes hindous exaltent la grandeur des Empires indiens et surtout de celui de Shivaji qui, fondé au 17^e siècle, s'étendit depuis le Maharashtra jusqu'à la plaine du Gange en dépit de la résistance moghole. Le RSS, comme la Hindu Mahasabha, fut d'ailleurs développé à partir du Maharashtra, dans le souvenir de ces hauts faits, par des brahmanes Chitpavan dont les ancêtres avaient fourni les cadres civils, mais aussi militaires, de cet Empire mahratte. Mais cette influence historico-culturelle se trouve contredite par l'« invention d'une tradition » de l'Etat indien qui procède à nouveau des écrits européens du 19^e siècle et qui contribue à expliquer l'ambivalence de la vision nationaliste hindoue de l'Etat.

Les observateurs britanniques du 19^e siècle considéraient le village indien comme une « petite république » qui tirait sa spécificité du caractère égalitaire de l'activité économique (la terre y était possédée en commun) et de son indépendance par rapport au gouvernement du royaume. L. Dumont a montré ce que cette description, indifférente aux divisions de castes et au prélèvement fiscal du gouvernement qui se trouvait en fait représenté au sein du village par son chef, devait aux catégories de l'évolutionnisme victorien : des auteurs comme Summer Maine appliquaient à l'Inde le modèle du « communisme primitif » des communautés de village indo-européennes élaboré à partir de l'exemple germanique ². La portée de cette « idéalisation » fut considérable, car les administrateurs anglais du 19^e siècle assurèrent sa promotion dans le cadre de leur éloge de l'« âge d'or » védique.

Ces conceptions furent rapidement incorporées à la vulgate nationaliste indienne, certains auteurs y trouvant la preuve que l'Inde ancienne, loin d'avoir vécu sous le joug d'un « despotisme oriental », avait inventé la démocratie républicaine ³. Elles trouvèrent en Gandhi un propagandiste particulièrement ardent : peu après l'annonce du retrait britannique en 1946, celui-ci voyait encore dans ce « mythe » un modèle pour l'Inde indépendante : « L'indépendance doit commencer à la base. Par conséquent, chaque village sera une république ou un *panchayat* ayant pleins pouvoirs. Il s'ensuit donc que chaque village aura à subvenir à ses

1. Kautilya, *L'Arthashastra*, Paris, M. Rivière, 1971, p. 103-168.

2. Dumont (L.), « La communauté de village de Munro à Maine », dans *La civilisation indienne et nous*, Paris, A. Colin, 1975, p. 111-141.

3. Sri Aurobindo, *Bande Mataram*, 20 mars 1908, cité dans *Collected Works*, Pondichery, Sri Aurobindo Ashram Trust, vol. 1, 1972, p. 767-769.

besoins et à gérer ses affaires au point de pouvoir se défendre contre le monde entier »¹.

L'usage du terme *panchayat* atteste ici l'impact de la vision occidentale du village comme entité de base de la vie indienne : le *panchayat* qui sert de référence chez Gandhi à la notion de « gouvernement villageois » n'a jamais eu cours, puisque ce terme désigne à l'origine un conseil de caste chargé de régler les conflits et entorses aux coutumes au sein de chaque caste. Cette institution témoigne en fait d'une dévalorisation de l'unité villageoise par rapport aux castes qui coexistent et collaborent au sein du village mais en transcendent les frontières (notamment parce que les mariages se concluent entre deux familles d'une même caste mais de deux villages différents)². Le malentendu procéda, dans l'esprit des observateurs européens du 19^e siècle, du fait que le *panchayat* de la caste dominante (qui, étant la plus nombreuse, possède l'essentiel des terres du village et en retire un pouvoir administratif) pouvait avoir une influence à l'échelle du village. Or ce « mythe » du « village-république » sera en quelque sorte officialisé au plan terminologique en 1957-1962 lorsque J. Nehru instituera sous le libellé de *panchayati raj* des comités élus chargés de l'administration locale. L'ambition du Congrès de moderniser l'Inde selon la logique de la planification d'Etat s'accommodait toutefois mal d'une trop grande décentralisation. Paradoxalement, les milieux nationalistes hindous se montrèrent davantage réceptifs à cet aspect de l'idéal gandhien. La tension que l'on observe dans l'idéologie du RSS entre le souci de l'intégrité nationale et la volonté décentralisatrice est donc ici encore significative des contradictions que peuvent introduire les phénomènes d'« invention de la tradition ».

Le primat de la « société comme nation » (première « invention ») amène le RSS à considérer l'Etat comme l'émanation de la nation dans une perspective de renforcement de l'Etat-nation : puisque l'Etat « représente seulement la nation »³, et que celle-ci se caractérise par sa nature organique, le RSS est conduit à contester le fédéralisme de l'Union Indienne qui, selon Upadhyaya, « va à l'encontre de l'unité et de l'indivisibilité de l'Inde »⁴. Conformément à cette logique, c'est souvent en gardien de l'intégrité territoriale du pays que le RSS-BJS se manifeste sur la scène politique⁵ : depuis 1952, le BJS vote au moins une résolution annuelle exigeant l'intégration complète du Cachemire dans la structure institutionnelle de l'Inde ; pour « libérer » Goa de la domination portugaise, il organisa à partir de 1955 de vastes campagnes de protestation ;

1. Gandhi (M.K.), « Village republic », *Harijan*, 28 juillet 1946, cité dans *The village reconstruction*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1966, p. 117.

2. Il existe un vieux débat entre les partisans de cette thèse et les anthropologues indiens, tenants de la conception nationaliste du village unitaire (cf. Srinivas (M.N.) ed., *India's villages*, Londres, Asia Publishing House, 1955, et en particulier les contributions de M.N. Srinivas, Mc Kim Marriott et M.W. Smith aux pages 6, 111 et 178).

3. Mishra (D.N.), *RSS : myth and reality*, New Delhi, Vikas Publishing House, 1980, p. 92.

4. D. Upadhyaya, *Integral humanism*, op. cit., p. 51.

5. Le volume 4 des *BJS Party Documents*, op. cit., permet de suivre le caractère systématique des réactions du parti à toute menace contre l'intégrité nationale.

il milita aussi contre « l'autonomisme » des tribus chrétiennes d'Assam qui demandèrent et obtinrent des Etats fédérés spécifiques à partir des années 1960. En Assam, le RSS dénonça en outre « l'infiltration » de réfugiés bengladeshis et participa aux émeutes déclenchées contre ces immigrants qui prétendaient exercer un droit de vote. S'agissant du Pendjab, la vigueur de son opposition aux séparatistes sikhs fut longtemps tempérée par sa conviction que les Sikhs formaient un courant de la nation hindoue, avant de se convertir à une « action drastique »¹ pour préserver l'unité nationale.

Parallèlement à cette défense de l'intégrité de l'Etat-nation qui procède de l'interprétation nationaliste (donc unitaire) de la société indienne, le RSS-BJS, par traditionalisme et chauvinisme hindous, ne pouvait rester indifférent à la notion prestigieuse de « village-république ». Souscrivant dès sa formation, en 1951, à l'idée gandhienne selon laquelle « le village a de tout temps été le centre de la vie indienne »², le BJS milita aussi d'emblée pour le succès du *panchayati raj* de telle sorte que « les *panchayats* de village ne s(oient) pas imposés d'en haut mais s(oient) produits par la base avec la coopération du public ... Une partie du revenu de la terre sera allouée aux *panchayats* de manière à ce qu'ils ne dépendent pas de dons discrétionnaires »³ de l'Etat, précise son programme électoral de 1957.

Cette option décentralisatrice demandait à être conciliée avec le souci de l'unité nationale. Pour le RSS, celle-ci se trouve surtout menacée par la formation d'Etats fédérés pouvant se prévaloir d'une homogénéité culturelle : ce sont de tels Etats, redécoupés à leur demande par le gouvernement central sur une base linguistique dans les années 1950-1960, qui, comme le Pendjab d'après 1966, sont les plus prompts à s'ériger en petites nations séparatistes. Pour concilier les notions de « petite république » et d'unité organique de l'Etat-nation, deux produits antagonistes liés aux aléas de l'« invention de la tradition », le RSS-BJS a donc opté pour un système décentralisé dont le point d'application se situe en deçà des Etats fédérés linguistiques. Il désigne à dessein l'échelon de cette décentralisation (intermédiaire entre le district et l'Etat fédéré) du terme de *janapada* qui était l'unité territoriale de référence des royaumes anciens⁴ : « Le parti, lit-on dans le Manifeste politique de 1951, luttera pour l'établissement de *janapadas* jouissant d'autant de pouvoirs administratifs décentralisés que possible pour procurer aux gens l'opportunité d'un auto-gouvernement poussé au sein du cadre provincial »⁵. Le principe de cette configuration sous-tendait encore une pro-

1. *The Statesman* (Delhi), 23 mars 1988.

2. « Electoral Manifesto, 1951 », dans *BJS Party Documents*, vol. 1, *op. cit.*, p. 50.

3. « Electoral Manifesto, 1957 », *ibid.*, p. 82.

4. Si le terme a acquis une pluralité de sens, au point d'être utilisé comme synonyme de « quartier » par l'administration, le *janapada* désignait d'abord le « pays », c'est-à-dire, de façon indissociée, le peuple et le territoire sur lesquels régnait le *rajah* (L. Dumont, « Nationalisme et communalisme », appendice D à *Homo hierarchicus*, *op. cit.*, p. 393).

5. « Electoral Manifesto, 1951 », dans *BJS Party Documents*, vol. 1, *op. cit.*, p. 56.

position récente des nationalistes hindous : le démembrement des 24 Etats linguistiques en 60 *janapadas*¹.

Si la notion gandhienne de « village-république » se trouve ici quelque peu oubliée au profit d'une unité de base plus large, c'est la même volonté décentralisatrice qui prévaut. Cette convergence entre le gandhisme et le nationalisme hindou, deux pôles antinomiques de la politique indienne des années coloniales, va se renforcer à l'occasion du mouvement de protestation dit de « Révolution totale » lancé en 1974 par Jaya Prakash Narayan.

Ancien socialiste se présentant comme un héritier de Gandhi au service des masses et en particulier des paysans sans terre au nom desquels il sollicitait la bonne volonté des propriétaires fonciers, Jaya Prakash Narayan (dit « JP ») reçut d'emblée le soutien de la Vidyarthi Parishad (syndicat d'étudiants appartenant à la nébuleuse du RSS) puis de dignitaires du RSS comme Nana Deshmukh dans sa lutte contre l'autoritarisme et la corruption du gouvernement du Bihar. Ce rapprochement était, selon R. Fox, dans la logique des options idéologiques du RSS depuis l'ascension d'Upadhyaya dans la mesure où la « Révolution totale, conformément à l'utopie gandhienne, visait à changer d'abord les gens et ensuite la société, à substituer le pouvoir du peuple au pouvoir d'Etat, à partir du village pour finir par l'Etat et non le contraire, à créer une nouvelle moralité publique à la place de la vénalité actuelle »². On retrouve ici le primat de la réforme sociale (où l'on a déjà vu un point de contact des pratiques de Gandhi et du RSS) et le souci de la décentralisation.

Cet épisode a, depuis, conduit le BJS à se réclamer sans hésitation, et par intérêt propagandiste bien compris, du message de Gandhi, au point d'inscrire à son programme un « socialisme gandhien » que A.B. Vajpayee, le principal leader du mouvement dans les années 1970-1980, décrit ainsi :

« Le socialisme gandhien regarde la décentralisation comme la base de son système politique ... Les *panchayats* et comités de districts devraient se voir accorder de réels pouvoirs et des ressources financières adéquates. Leur autonomie devrait être garantie par la Constitution et ne devrait pas être à la merci du gouvernement de l'Etat ... Ces institutions que Gandhiji décrivait comme des républiques locales peuvent jouer un rôle non négligeable pour réduire les tendances autoritaires »³.

Ce ralliement des nationalistes hindous — au moins au niveau du discours — à une conception décentralisée de l'Etat, que leur idée de la nation organique ne laissait pas prévoir, traduit la force des phénomènes

1. Advani (L.K.), « Wanted a fully unitary system to curb the centrifugal forces », *Organiser*, 1987, p. 11 (Republic day special number).

2. Fox (R.G.), « Gandhian socialism, hindu identity and the JP movement : cultural domination in the world system », *The Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 25 (3), novembre 1987, p. 238. Voir aussi Malkani (K.R.), *The RSS story*, New Delhi, Impex, 1980, p. 105.

3. Vajpayee (A.B.), *India at the cross-roads*, New Delhi, Bharatiya Janta Party, 1980, p. 7-8.

« d'invention de la tradition » ; le recours plus ou moins forcé à la notion de *janapada* illustre aussi les incompatibilités que ces phénomènes peuvent engendrer au sein du discours politique. On est tenté de suggérer sur un plan plus général que les mouvements traditionalistes, dont la réinterprétation des catégories « traditionnelles » est le mode de conceptualisation politique privilégié, s'exposent par nature à ces apories dont l'évocation du modèle de la secte par Golwalkar fournissait déjà un exemple. A ce stade de l'analyse, l'ampleur des processus d'« invention de la tradition », source d'une indifférence du RSS envers l'Etat, doit toutefois être nuancée par un examen de la pratique politique des nationalistes hindous, car celle-ci révèle un intérêt pour l'action religieuse de l'Etat dont on retrouvera la trace dans la sphère de l'idéologie au terme d'une enquête susceptible de réhabiliter la recherche d'« explications indigènes » au-delà des « inventions ».

UNE PRATIQUE DU POUVOIR CONTRASTÉE

Le mouvement de Jayaprakash Narayan devint vite le point de ralliement de tous les partis de l'opposition non communiste, élevant ainsi le RSS au rang de composante légitime de l'opposition. Cette intégration fut précipitée lorsque Indira Gandhi, dépassée par l'ampleur du mouvement et accusée de fraude électorale, déclara en 1975 l'état d'urgence qui conduisit en prison les principaux chefs de l'opposition : les RSS allaient y fraterniser avec ceux qui, parfois, les accusaient jusqu'alors de « fascisme ». Libérés à l'approche des élections de 1977, ces leaders forment le Janta Party au sein duquel fusionnent le Bharatiya Lok Dal (parti de castes agraires du Nord), le Socialist Party, le Congress (O) (« O » pour « organisation », parti né de la scission avec le Congrès d'Indira Gandhi en 1969) et le BJS ; le succès électoral de ce parti-coalition (302 sièges) sera aussi celui du BJS qui y contribue à hauteur de 93 sièges remportés grâce à la propagande d'un RSS qui s'est montré particulièrement résistant à l'épreuve de la clandestinité en 1975-1977. Après les élections, certains observateurs, visant notamment les Jan Sanghis réputés antimusulmans, s'inquiétèrent de voir « l'appareil d'Etat dans les mains de gens ... discriminatoires dans leur perspective sociale »¹. Conformément à sa dévalorisation de l'Etat par rapport à la société-nation, le RSS-BJS se soucia toutefois moins de pénétrer la bureaucratie que d'utiliser l'arme législative pour faciliter son travail de militantisme hindou au sein de la société.

Pour autant qu'il soit possible d'en juger, le spectre de l'Etat-RSS agité par une partie de la presse² ne revêtit en effet aucune réalité tangible : le Premier ministre, M. Desai, semble avoir perpétué la règle consistant à écarter les « communalistes » déclarés de l'administration³

1. Bhanbhri (C.P.), « Two faces of the Indian State », *Times of India*, 24 juin 1978.

2. *Times of India*, 12 avril 1979, et « How powerful is the RSS », *The Illustrated Weekly of India*, 12 mars 1978, p. 10.

3. Nayar (K.), « The RSS and the Janta », *Times of India*, 14 décembre 1979.

et, à la différence de la situation prévalant dans les Etats, le BJS accepta d'être sous-représenté au sein du gouvernement central où seuls trois des siens siégèrent. Parmi eux, L.K. Advani, président du BJS en alternance avec Vajpayee, était le mieux placé pour utiliser l'appareil d'Etat à des fins partisans puisqu'il était en charge du ministère de l'Information. Or il s'illustra surtout par la préparation d'un projet de loi destiné à rompre le lien de dépendance qui faisait de l'*All India Radio* et de la *Doordarshan* (télévision nationale) des organes officiels du pouvoir. Sans doute son schéma prêtait-il par trop le flanc à la critique, car l'agence chargée de la gestion des médias aurait été dirigée par une personne nommée par le gouvernement¹, mais dans la pratique, pendant la campagne électorale de 1980, tous les partis bénéficieront de plages horaires réservées à la radio et à la télévision, ce qui représentait une innovation.

Au Parlement, en revanche, le groupe des Jan sanghis, fort de sa majorité relative, s'employa à promouvoir une législation pro-hindoue qui témoigne d'une valorisation de l'Etat à expliquer. Proposé en 1979 par O.P. Tyagi (député du BJS), le Religion Bill interdisait ainsi à quiconque de « convertir ou essayer de convertir, soit directement, soit autrement, une personne d'une foi religieuse à une autre par l'usage de la force ou par chantage ou par tromperie ou par quelque autre moyen frauduleux »². Le projet prévoyait de confier à l'administration la charge de sanctionner l'illégalité d'une conversion. Son auteur soulignait que cette « protection de l'Etat »³ était surtout nécessaire aux tribus aborigènes et aux intouchables, depuis toujours les plus susceptibles de se convertir à l'islam ou au christianisme pour se soustraire au système des castes. Ce projet de loi visait clairement à contrecarrer l'érosion démographique des hindous en chiffres relatifs, dont la hantise était déjà un des facteurs du développement de mouvements comme l'Arya Samaj. Ce Religion Bill devait notamment faciliter le travail du RSS dans les zones tribales où il cherche depuis les années 1940 à enrayer l'action des missionnaires chrétiens. Mais les protestations de la Minorities Commission, au sein de laquelle les chrétiens précisément étaient particulièrement virulents, conduiront le gouvernement à retirer le projet de Tyagi⁴.

Un autre projet de loi proposé en 1979 visait aussi à étayer la propagande du RSS : suivant ce texte, la protection de la vache, qui, sous la pression des hindous militants, avait déjà été inscrite au nombre des attributions de la plupart des Etats fédérés dans les années 1970, serait devenue du ressort de l'Etat central. Ce projet fut violemment dénoncé par l'opposition du Congrès, mais aussi par les socialistes de la coalition gouvernementale, comme une entorse au sécularisme de l'Etat⁵.

1. Abraham (A.S.), « Bill on media autonomy », *ibid.*, 22 mai 1979.

2. *Ibid.*, 26 avril 1979.

3. *Times of India*, 29 mai 1979.

4. *The Hindu*, 18 août 1979.

5. *Times of India*, 19 mai 1979. De façon significative, ce débat parlementaire survint au moment où Vinoba Bhave, le vétéran des disciples de Gandhi, entreprenait un jeûne sur le même thème, ce projet de loi ayant aussi comme but de l'amener à suspendre son action.

Les positions des élus du Jan Sangh sur ce problème furent d'ailleurs le prétexte au déclenchement des hostilités entre les leaders de la coalition au pouvoir : un premier groupe sécessionniste quitta celle-ci pour former le Janta Party (Secular), puis un amendement à la constitution du Janta Party fut voté en juillet 1979 à l'intention des Jan sanghis pour en exclure les personnes « ayant foi dans le concept d'Etat théocratique »¹. Le BJS se résignera alors à recouvrer son indépendance sous un nouveau nom : Bharatiya Janta Party (BJP) en 1980, année où le Congrès reprend le pouvoir.

NI SÉCULARISME, NI THÉOCRATIE

Le RSS a toujours réprouvé la politique « séculariste » institutionnalisée par J. Nehru, officiellement à cause des dérogations dont elle faisait bénéficier les musulmans que le Congrès voulait ménager après le partage de 1947 et dont il s'est ensuite constitué une banque de votes². Lors du vote du Hindu Civil Code qui, supplantant en partie la coutume hindoue, institua dans les années 1950 le divorce légal, un droit de succession plus favorable aux héritiers de sexe féminin, etc., le Jan Sangh protesta autant contre l'atteinte portée aux « concepts fondamentaux de la société hindoue » que contre la discrimination introduite en faveur des musulmans autorisés, eux, à conserver la *shariat*. Depuis, la demande d'un Code civil uniforme figure dans tous ses programmes. Le contenu de cette revendication trahit toutefois des aspirations moins légitimes que l'égalité de traitement : la volonté d'assimiler toutes les minorités ethniques et religieuses à la culture « hindienne »³, qui figure encore sous le titre ambigu de « sécularisme positif » à côté du « socialisme gandhien » au rang des principaux objectifs formant la charte du BJP depuis 1980 :

« Le sécularisme n'implique pas seulement qu'il ne doive y avoir aucune intolérance parmi les différents groupes religieux. De façon plus positive, cela signifie aussi la diffusion (distillation) de valeurs morales communes qui dérivent soit des différentes religions, soit d'expériences et approches historiques qui sont parties intégrantes de la civilisation indienne »⁴.

Ces périphrases, où il est bien question d'« hindianisation », suggèrent l'ampleur du rôle que le BJP attribue à l'Etat dans la propagation de la

1. *Times of India*, 5 mars 1979.

2. Cette situation conduit les nationalistes hindous à inverser les rôles à leur profit en dénonçant dans le Congrès le véritable parti communaliste (cf. *BJS Party Documents*, vol. 1, *op. cit.*, p. 49 et BJP, *Our five commitments*, Delhi, Bharatiya Janta Party, 1980, p. 4).

3. Ce terme inventé par Fox, contraction des adjectifs hindou et indien est commode pour restituer l'esprit dans lequel *bharatiya* est utilisé par ceux pour qui les hindous incarnent la nation indienne. Ce mot provient de Bharat, nom du premier aryen à avoir unifié le sous-continent dans la légende qui, par extension, désigne l'Inde. Il s'agit en fait d'un substitut commode pour parler d'hindouisation que les nationalistes traduisent d'ailleurs en anglais, à l'instar de B. Madhok, par « indianisation » (cf. Madhok (B.), *Indianisation? What, why, how*, New Delhi, S. Chand, 1970).

4. Bharatiya Janta Party, *Our five commitments*, *op. cit.*, p. 4.

culture hindoue. Celle-ci semble avoir vocation à devenir une « culture officielle ». Le soutien appuyé qu'apporte le RSS à cette formule traduit en partie l'influence du nouveau Sarsanghchalak, Deoras, plus favorable à l'action politique en général¹. Mais dans le même temps, le RSS-BJP se défend de vouloir instaurer un Etat théocratique qui ne serait pas conforme à la tradition dont il se réclame (« Aucun roi hindou n'a jamais établi un Etat théocratique dans le passé », souligne N. Deshmukh²).

De fait, les relations entre religion et pouvoir dessinent traditionnellement en Inde une configuration qui échappe à la classification dichotomique « théocratie/laïcité ». D'un côté, la nature même de l'hindouisme, dépourvu de dogme et d'Eglise, se prêtait mal au statut de religion officielle : son « relativisme », que traduit la multiplicité des sectes et courants qui le composent, sert d'ailleurs d'argument aux nationalistes hindous pour démontrer l'irréalité de la menace d'un Etat hindou dont on leur attribue le projet.

D'un autre côté, la « sécularisation du pouvoir » telle que l'analyse L. Dumont, pour avoir eu lieu très tôt à l'époque ancienne, est restée inachevée. La royauté, instituée par contrat, répond à une logique pragmatique qui, impliquant le recours à la violence, est impure par essence. Sa sphère d'action acquit donc une autonomie précoce (elle est attestée par les textes de l'époque védique) en se dissociant de celle du religieux : « En opposition au domaine des valeurs et des normes, c'est le domaine de la force. En opposition au *dharma*, à l'ordre universel du brahmane, c'est le domaine de l'intérêt ou de l'avantage, *artha* »³. Toutefois, le détenteur du pouvoir temporel reste soumis au représentant de l'autorité spirituelle sous le rapport pertinent qui est celui de la préservation du *dharma* (désignant ici l'ordre cosmique) : le roi est ainsi « assisté » d'un brahmane faisant office de chapelain, le *purohit* (littéralement celui qui vient en avant) avec lequel il forme une *mixta persona* (le rite d'intronisation du *purohit* est analogue à celui du mariage⁴) dont l'élément supérieur, conformément à la hiérarchie statutaire, est le *purohit*. Celui-ci « est le véritable cerveau du roi. Autant que serviteur du *dharma*, il est serviteur de l'Etat »⁵, car, à la différence de la théorie des deux glaives, sa compétence peut potentiellement s'étendre au « profane » dès lors que le *dharma* est en cause⁶. Les limites de cette sécularisation sont celles qu'Upadhyaya dit vouloir faire respecter à l'Etat indien :

« Aujourd'hui, le mot d'« Etat séculier » est utilisé par opposition à l'Etat théocratique. L'adoption de ce terme est une pure imitation du mode de

1. W. Andersen, S. Damle, *Brotherhood in saffron*, op. cit., p. 144 et 209-213.

2. Deshmukh (N.), *RSS victim of slander*, New Delhi, Vision Books, 1979, p. 34.

3. L. Dumont, « La conception de la royauté dans l'Inde ancienne », art. cité, p. 356.

4. Coomaraswamy (A.K.), *Autorité spirituelle et pouvoir temporel dans la perspective indienne du gouvernement*, Milan, Arché, 1985, p. 16.

5. Lingat (R.), *Les sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde*, Paris, Mouton, 1967, p. 242.

6. L. Dumont évoque aussi cet « englobement » hiérarchique de l'*artha* dans le *dharma* et la dépendance qui en dérive pour le roi sous le rapport pertinent : *Homo hierarchicus*, op. cit., p. 248-249.

pensée occidentale ... "Religion" a été considéré comme un équivalent de *dharma*, et donc l'Etat séculier fut désigné comme un Etat sans *dharma* ... (Mais) l'Etat qui existe fondamentalement pour maintenir le *dharma*, pour maintenir la loi et l'ordre ne peut être né "sans *dharma*" ni "indifférent au *dharma*" »¹.

De fait, tout cela tend à nuancer les conclusions de L. Dumont sur la « sécularisation du pouvoir ». Le roi a pour vocation dans l'hindouisme de promouvoir le *dharma*, notamment en respectant son propre *dharma* et en permettant à ses sujets d'accomplir le leur, car il y a homologie entre l'ordre cosmique et l'ordre social². L'hindouisme consistant moins en une orthodoxie qu'en une orthopraxie, le *dharma* désigne ici le respect des règles rituelles : c'est le *varnashrama dharma*, que les nationalistes hindous plus versés dans le nationalisme culturel que dans la spiritualité définissent toutefois exclusivement en termes d'« obligations sociales »³ conformément à leur optique organiciste. Il s'agit en fait d'un « mode de vie » hindou qu'ils veulent voir l'Etat promouvoir et inculquer aux autres communautés, notamment musulmanes, de manière à unifier la nation « hindienne ».

Cet objectif trahit une « invention de la tradition » dans la mesure où la dimension religieuse, qu'ils espèrent refouler dans la sphère privée, est totalement négligée par rapport à la nouvelle « culture nationale hindoue ». Pourtant, on observe ici une fidélité à la structure « traditionnelle » des rapports entre politique et religion, que confirme l'analyse du sociologue dumontien T.N. Madan. Envisageant de remettre le sécularisme, cette « idéologie culturelle étrangère », à sa place, celui-ci indiquait récemment qu'en Inde « la relation entre les catégories (du temporel et du spirituel) ... est hiérarchique, le religieux englobant le séculier »⁴. Cette référence aux relations structurelles entre les catégories conduit à considérer les rapports traditionnels du politique et du religieux en Inde comme un principe d'explication « indigène » du rejet du sécularisme de l'Etat par les nationalistes hindous.

A un moment où le monde de la recherche en Inde est travaillé par la volonté « d'indigéniser, ou même d'indianiser les sciences sociales »⁵, cette étude visait à reconsidérer la capacité de catégories politiques occidentales à élucider la nature du mouvement nationaliste hindou par rapport à des concepts proprement indiens : si la pertinence du modèle

1. D. Upadhyaya, *Integral humanism*, op. cit., p. 55.

2. R. Lingat, *Les sources du droit...*, op. cit., p. 236.

3. Andersen (W.), « The Rashtriya Swayamsevak Sangh : Hindu revivalism in action » ; article à paraître dans un ouvrage collectif publié par le Centre for the Study of Developing Societies (Delhi).

4. Madan (T.N.), « Secularism in its place », *The Journal of Asian Studies*, 46 (4), novembre 1987, p. 757.

5. Lardinois (R.), « Présentation » de *Miroir de l'Inde. Etudes indiennes en sciences sociales*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1989, p. 9.

de la secte dans cette perspective reste au stade de l'hypothèse, l'assimilation du RSS à un mouvement fasciste semble invalidée par sa vision de l'Etat. Celle-ci s'est toutefois avérée être moins la simple actualisation de la conception indienne de l'Etat, telle qu'on peut la déduire des textes anciens, que le résultat d'une « invention de la tradition ». Ce processus n'exclut cependant pas toute « explication indigène » dès lors qu'il reproduit des structures traditionnelles, comme les exemples de l'institution sectaire et surtout des rapports entre religion et Etat nous l'ont montré.

Ce dernier cas suggère une seconde série de conclusions quant aux implications de ce phénomène d'« invention ». Celui-ci peut en effet apparaître comme l'instrument d'une réappropriation de l'Etat par les sociétés¹ : il s'agirait, en l'occurrence, de conférer un caractère familier à cette structure exogène qu'est l'Etat indien, plaqué en 1947, en y associant des attributs de la culture hindoue. R. Kothari souligne à cet égard « le rôle de la construction des traditions pour permettre au système (politique) de se développer par étapes » :

« Les traditions passées doivent être réinterprétées pour répondre aux besoins du présent et en même temps le nouveau consensus institutionnel (suscité par cette interprétation) doit être transformé en de nouvelles conventions qui atteindront progressivement le statut sacré des traditions. C'est le recouvrement (*over-laying*) de ces dernières par les précédentes qui consolide la modernité »².

S'agissant du problème précis qui nous occupe, ce raisonnement théorique achoppe sur l'impossibilité de créer un consensus sur la notion d'Etat hindou en Inde, étant donné le poids des minorités religieuses. C'est là l'indice des difficultés d'application du modèle dans un univers pluri-culturel où les traditions invoquées au cours de l'« invention » ne sont souvent partagées que par les membres de la communauté majoritaire.

Il semble toutefois que l'évocation d'une tradition réinterprétée soit de plus en plus prise en compte par l'Etat-Congrès qui y trouve moins une technique modernisatrice qu'une ressource politique nouvelle. Le Congrès a su sacrifier une partie de son idéal laïc en 1980, sous l'impulsion d'I. Gandhi, pour mobiliser la communauté majoritaire à l'occasion des élections³ ; victime d'une érosion de sa popularité, le parti pourrait être tenté d'exploiter de façon plus délibérée la conscience communaliste hindoue, avec l'appui tacite ou actif du RSS.

Guidé par la volonté de servir de « gourou du raj »⁴ — c'est ici la notion de *purohit* qui est réinterprétée —, le RSS a déjà proposé ses services à l'Etat-Congrès, notamment après la faillite du Janta Party⁵,

1. Cf. Bayart (J.-F.), « L'énonciation du politique », *Revue française de science politique*, 35 (3), juin 1985, p. 343-373 (n° spécial « Passage au politique »).

2. R. Kothari, « Tradition and modernity revisited », art. cité, p. 292.

3. Malik (Y.), Vajpayi (D.), « The rise of Hindu militancy. India's secular democracy at risk », *Asian Survey*, 29 (3), mars 1989, p. 320.

4. Goyal (D.R.), *Rashtriya Swayamsevak Sangh*, New Delhi, Radha Krishna Prakashan, 1979, p. 196.

5. *Times of India*, 13 février 1980.

à un moment où le mouvement s'était dissocié de son agent politique, le BJP¹, visiblement condamné à rester dans l'opposition (il plafonnait à 14,62 % des voix en 1977) ou à dénaturer son idéal nationaliste hindou.

Mais une hindouisation de l'Etat constitue-t-elle une alternative viable ? La base même d'un tel projet semble faire défaut dans la mesure où la communauté hindoue est à ce point travaillée par des conflits entre castes occupant par ailleurs des territoires régionaux distincts qu'on peut à peine y voir une « majorité ethnique »². L'émergence d'une nation hindoue demeure subordonnée à l'effacement des institutions de castes et même de sectes qui entravent la formulation d'une allégeance commune. Une fois encore, c'est la marginalité des valeurs individualistes qui génère cette spécificité hindoue, car, comme y insistait M. Mauss, la nation est un groupe politique constitué d'individus, ayant aboli « toute segmentation »³.

1. Troublé par la campagne menée par ses propres alliés d'hier contre la présence de certains de ses membres au gouvernement, le RSS avait alors effectué un retour aux sources, mû par la certitude qu'il pouvait avoir « un impact plus grand sur la société à travers les membres non politiques de la nébuleuse du mouvement » (W. Andersen, S. Damle, *Brotherhood in saffron*, *op. cit.*, p. 4). Depuis, la solidarité RSS-BJP a été rétablie, ce qui s'est traduit par une politisation accrue du RSS (*India Today*, 30 juin 1989, p. 40-43), mais il faudra attendre d'avoir davantage de recul pour mesurer ce que cette évolution doit à la conjoncture électorale de l'année 1989.

2. Frykenberg (R.E.), « The concept of "majority" as a devilish force in the politics of modern India », *The Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 25 (3), novembre 1987, p. 271.

3. Mauss (M.), « La Nation », *L'Année sociologique*, 1953-1954, p. 24.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE/ABSTRACT

LA PLACE DE L'ÉTAT DANS L'IDÉOLOGIE NATIONALISTE HINDOUE

CHRISTOPHE JAFFRELOT

L'assimilation courante du nationalisme hindou à un mouvement fasciste, pertinente pour la Hindu Mahasabha, le principal parti hindou d'avant l'indépendance, l'est beaucoup moins dans le cas du RSS qui valorise davantage la « nation-société » que l'Etat et répond plus aux critères d'une « secte politique » qu'à ceux d'un parti-Etat. Ces deux concepts, tout comme celui d'un Etat décentralisé que le RSS tente de concilier avec son souci de l'unité nationale, sont toutefois les produits d'une « invention de la tradition », au sens de R. Kothari. Ce processus semble interdire toute analyse de la vision nationaliste hindoue de l'Etat au moyen de catégories indigènes traditionnelles, sauf lorsqu'il reproduit un jeu de relations structurelles, entre religion et politique par exemple : ainsi, l'intérêt des nationalistes hindous pour l'Etat, lors de leur participation au gouvernement en 1977-1979, ne s'est affirmé que lorsqu'il s'est agi de politique religieuse, conformément au modèle des royaumes anciens où le pouvoir temporel était soumis à l'autorité spirituelle.

THE PLACE OF THE STATE IN HINDU NATIONALIST IDEOLOGY

CHRISTOPHE JAFFRELOT

The common assimilation of Hindu nationalism and fascism, while relevant for Hindu Mahasabha, is much less valid in the case of the RSS which values the "nation-society" more than the State and corresponds more to the criteria of a "political sect" than to those of a State party. The two concepts, and that of a decentralized State that the RSS tries to reconcile with its emphasis on national unity, are nevertheless products of "the invention of tradition" (R. Kothari). The process seems to forbid any analysis of the Hindu nationalist vision of the State by means of traditional indigenous categories, except when it reproduces a set of structural relations, as between religion and politics. Thus, the interest of the Hindu nationalists in the State, when they participated to the government in 1977-1979, asserted itself only in the field of religious policy, in accordance with the pattern of the ancient kingdoms where temporal power was subjected to spiritual authority.